
Modernidade, pós-modernidade e outras nublosidades

Modernity, post-modernity and other nebulosities

Onésimo Teotónio Almeida



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/2147>

DOI: 10.4000/cultura.2147

ISSN: 2183-2021

Editora

Centro de História da Cultura

Edição impressa

Data de publicação: 1 Janeiro 2006

Paginação: 49-69

ISBN: 0870-4546

ISSN: 0870-4546

Refêrencia eletrónica

Onésimo Teotónio Almeida, « Modernidade, pós-modernidade e outras nublosidades », *Cultura* [Online], Vol. 22 | 2006, posto online no dia 25 junho 2015, consultado a 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/2147> ; DOI : 10.4000/cultura.2147

Este documento foi criado de forma automática no dia 19 Abril 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

Modernidade, pós-modernidade e outras nublosidades

Modernity, post-modernity and other nebulosities

Onésimo Teotónio Almeida

É dado adquirido que a frequência de uso de um termo multiplica-lhe os sentidos; o abuso dele multiplica-os indefinidamente. Esta experiência é corroborada no caso do termo "pós-modernismo"¹ e derivados ("pós-modernidade", "pós-moderno", mas também "moderno" e "modernidade", por implicação), pois no debate de ideias contemporâneo o pós-modernismo tem ocupado um lugar primordial, penetrando uma miríade de questões diversas com ramificações políticas da mais variada ordem. Curiosamente, Richard Rorty, um dos nomes mais frequentemente associados ao termo, terá dito que ninguém faz a mais vaga ideia do significado de pós-modernismo. "Seria bom eliminar o termo," tanto mais que "não é exactamente uma ideia; é uma palavra que pretende expressar uma ideia."² Estranhas declarações para quem tem escrito tanto sobre o pós-modernismo, e sobretudo vindas de quem provocou o mais duro golpe na filosofia analítica com *The Linguistic Turn* e depois *Philosophy and the Mirror of Nature*, que abriu caminho para a proliferação de caminhos no até então monolítico ambiente da filosofia analítica.

O Rhode Island Council for the Humanities anunciou em tempos uma conferência intitulada "What the Hell is Post-Modernism?" Num ensaio de revista de que não guardei nota, vi a referência a um congresso sobre o pós-modernismo. Dez participantes de renome não conseguiram, numa sessão sobre o sentido do termo, chegar a acordo sobre o seu significado.

Joyce Appleby, Lynn Hunt e Margaret Jacob, no seu livro *Telling the Truth About History*, referem-se à ubiquidade do termo "nas mais recentes guerras culturais entre tradicionalistas e os seus oponentes" e comentam:

it is a notoriously slippery label. At times, it seems as if everyone is a postmodernist; at others, that everyone avoids a category that can be synonymous with nihilism and ridiculous self-posturing. (If you think of both Jacques Derrida and Madonna as postmodernists you get some sense of the definitional problem.)³

E, no entanto, num volume de *Proceedings of the American Philosophical Association*, entre uma série de anúncios sobre futuros congressos, aparecia um intitulado: "After Postmodernism", aceitando sem problemas aquilo que a American Philosophical Association ainda há década e meia considerava, sem o dizer explicitamente, completamente desinteressante, ainda que usasse de tolerância permitindo a existência de todo o género de sub-associações no seu seio. Na descrição dos propósitos e planos do mesmo lia-se:

The Conference poses a specific question: If we absorb postmodernism, if we recognize the variety and ungroundedness of grounds, but do not want to stop in arbitrariness, relativism, or aporia, WHAT COMES AFTER POSTMODERNISM? Postmodernism brought much that we wish to retain. It brought play and humor, no small contribution. It made visible the economic, political, gender, and colonizing hegemony inherent in western "objectivity" and "universality". Postmodernism puts the recognition of the ungrounded variety of assumptions first.⁴

Cada novo livro publicado sobre o tema procura definir ou redefinir o termo, mas de facto, quanto mais ele é debatido mais significados adquire e menos útil se torna. Aconteceu algo semelhante ao conceito de "revolução científica", de Thomas Kuhn. Depois de décadas de uso e abuso da expressão, vem agora Stephen Shapin, num livro ainda intitulado *The Scientific Revolution*,⁵ dizer que não existiu nenhuma revolução científica.

Neville Kirk tentou identificar as características constituintes do pós-modernismo contrapondo-as às do modernismo em duas colunas separadas:⁶

<i>Modernism</i>	<i>Postmodernism</i>
Elitism, closure authoritarianism and social engineering ("Fordism")	Popular consumerism flexibility, choice openness, opportunity
High culture and tradition, profundity	Popular culture and the commodification of leisure and culture, "irreverent pastiche", "contrived depthlessness"
Austerity and discipline	Playfulness, "laid back" hedonism
Fixed meanings, centres, absolute laws and truths ("meta narratives," such as Marxism and Freudianism)	Relativity, indeterminacy, contingency, fragments of being, decentring, life (or "petite") histories
Holism	Individualism
Planning	Experimentation, pragmatism
Homogeneity	Heterogeneity
Signified	Signifier

Certainty, unitary structures, e.g. class and deconstruction, discursive systems, synthesis, reality externality (i.e. reality "out there")	Scepticism
---	------------

Ihab Hassan elaborou uma lista ainda mais desenvolvida, mas a que chamou "esquemática", das diferenças entre modernismo e pós-modernismo:⁷

<i>Modernism</i>	<i>Postmodernism</i>
romanticism/Symbolism	paraphysics/Dadaism
form (conjunctive, closed)	antiform (disjunctive, open)
purpose	play
design	chance
hierarchy	anarchy
mastery/logos	exhaustion/silence
art object/finished work	process/performance/happening
distance	participation
creation/totalization/synthesis	decreation/deconstruction/antithesis
presence	absence
centring	dispersal
genre/boundary	text/intertext
semantics	rhetoric
paradigm	syntagm
hypotaxis	parataxis
metaphor	metonymy
selection	combination
root/depth	rhizome/surface
interpretation/reading	against interpretation/misreading
signified	signifier
lisible (readerly)	scriptible (writerly)

narrative/grande histoire	anti-narrative/petite histoire
master code	idiolect
symptom	desire
type	mutant
genital/phallic	polymorphous/androgynous
paranoia	schizophrenia
origin/cause	difference-difference/trace
God the Father	The Holy Ghost
metaphysics	irony
determinacy	indeterminacy
transcendence	immanence

Parecerá assim temeridade da minha parte escolher revisitar um tema tão controverso, sobretudo depois do apelo de Richard Rorty. E no entanto vou prosseguir no meu atrevimento. Tanto mais que Rorty sabe perfeitamente o que é e não é o pós-modernismo. Suspeito que o seu desabafo seja mero gesto de impaciência contra a confusão generalizada, quando ninguém parece ouvir nem dialogar com ninguém. Enfim, outra coisa se não pode esperar do que, para muitos, é a legitimização de "anything goes";⁸ já que hoje nenhuma mundividência se pode legitimar.

Não queria enveredar aqui muito detalhadamente pela história do termo que, por acaso histórico, leva associado o nome de Lyotard. De vez em quando surge uma descoberta do seu uso ainda anterior aos já conhecidos.

Quando se tornou clichê referir que o termo proviera da arquitectura, usado por Joseph Hudnot no livro *Architecture and the Spirit of Man* (1949) e se repetia que Charles Jenks ajudara a popularizá-lo duas décadas mais tarde em conexão com a dança estilo-Judson, portanto antes de Lyotard, Werner Sollors veio revelar que ele surgiu primeiro impresso num conjunto de reflexões "étnicas" de Randolph Bourne.⁹ Todavia Steven Best e Douglas Kellner elaboraram uma "arqueologia do pós-moderno" que fazem recuar ainda mais o aparecimento do termo: usou-o Rudolf Pannwitz, em *Die Krisis der Europäischen Kultur*, para descrever precisamente o nihilismo e o colapso dos valores na cultura europeia coeva.¹⁰ Mas anteriormente, indicam ainda Best e Kellner, já o pintor inglês John Watkins Chapman, por volta de 1870, falou de "pintura pós-moderna" para designar a pintura francesa mais moderna e avant-garde do que a impressionista. Curiosamente, Arnold Toynbee adoptou o termo que D. C. Somervell empregara na versão abreviada de *A Study of History*. Somervell e Toynbee sugeriram a designação de "idade pós-moderna" a começar em 1875, um período segundo Toynbee caracterizado por guerras, agitação social e revolução, uma época de anarquia e relativismo total. O historiador contrapusera à idade moderna, caracterizada pela estabilidade social, racionalismo e progresso, outra que, por contraste, lhe sucedera, uma idade de crise ("time of troubles"), marcada pelo colapso do racionalismo e do ethos do iluminismo.¹¹ A arqueologia de Best e Kellner

prossegue incluindo mesmo o sociólogo americano C. Wright Mills que terá usado o termo em 1959 para referir a época que se segue à Idade Moderna.¹² A lista prossegue e merece ser consultada como exemplo do fenómeno da voga intelectual que acaba por associar um termo a um autor a quem a paternidade não pertence.

Seria altura de tentarmos uma definição de pós-modernidade. O que se segue é a tentativa de filtrar, de uma infindável lista bibliográfica, o que me parece constituir o cerne da questão. Para levá-lo a cabo com algum sucesso, evitarei tanto quanto possível a terminologia que me faria inclinar para a posição de A ou B. Procurarei sobretudo analisar e argumentar com a maior limpidez conceptual que me for possível. Porque "pós-moderno", como dizem Agnes Heller e Ferenc Fehér, "é um conceito em todos os aspectos parasítico de modernidade",¹³ convém começarmos então por esse outro de "moderno" ou, se preferirem, "modernidade".

O melhor processo de uma aproximação do conteúdo do conceito será identificarmos as crenças dominantes associadas à visão que se sobrepôs à mundividência medieval. Elas são:

1º- O universo é conhecível e o ser humano é senhor do seu uso

2º- Todos os seres humanos são livres e iguais

3º- O ser humano é perfectível¹⁴

Creio, todavia, que anteriormente a todos esses axiomas, e servindo-lhes de suporte, embora eles sejam aceites como dados,¹⁵ temos de pressupor a crença de que o mundo é bom.¹⁶ Assim, a razão será a linguagem-ponte que permitirá interligar e harmonizar aqueles axiomas entre si.

Do primeiro axioma resulta toda a legitimidade da ciência, da tecnologia e do capitalismo. Não será necessário entrarmos aqui em localizações históricas do surgimento dessas crenças, mas presumo estar a pisar terreno seguro apontando a reforma protestante e, em parte, o Renascimento, como as marcas mais fortes dessa viragem.¹⁷ Na ciência, como em tudo o mais, o critério fundamental de verdade vai fundamentar-se na experiência e na razão, já não na autoridade nem na revelação.¹⁸

Do segundo axioma resulta a democracia, com os seus conflituos ideais de liberdade e igualdade em busca de harmonização, mas nem por isso menos fundamentais.¹⁹

Ao terceiro axioma está inerentemente associada a ideia de progresso e dela resultam todas as instituições destinadas a melhorar o ser humano e a torná-lo mais apto a usufruir dos bens viabilizados pelos axiomas anteriores. A educação, corno meio de perfectibilidade, enquadra-se neste conjunto.

Atrás, disse assentar este tripé – ciência/tecnologia, liberdade/igualdade e progresso – numa valoração ética fundamental: o mundo é bom. Não no sentido rousseauano, mas em contraposição à atitude da teologia cristã medieval que considerava o mundo um lugar de passagem, para mais, capaz de pôr em perigo o *Outro Mundo*, o *Bom*. Todos nós sabemos quanta influência a teologia protestante (a teologia das realidades terrestres) exerceu na teologia católica que precedeu a criação de um documento como a *Gaudium et Spes*, no Vaticano II. Quanto à origem protestante dessa atitude positiva em relação ao mundo material, basta recordarmos aqui a tese de Max Weber sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo, nomeadamente os capítulos relativos ao surgimento do "ascetismo terreno" por oposição ao ascetismo voltado para o "Outro Mundo".

Se esta síntese consegue englobar os axiomas fundamentais da ideia de modernidade, será então altura de passarmos à de "pós-modernidade". Vou sugerir, e tentar argumentar

devidamente, que esta última não é propriamente a substituição da mundividência moderna, mas uma tomada de consciência das limitações resultantes da implementação dos seus postulados desta.

Na verdade, ao lermos Lyotard ou Foucault, Derrida ou Rorty, Habermas ou Baudrillard, fica-nos a sensação de que o edifício da modernidade não é destruído, mas as suas bases, que até há um século pareciam sólidas e inamovíveis, já não assentam mais (aliás, não assentaram nunca, apenas se acreditou que assentavam) em superfície inabalável. Todavia, o edifício não se desmorona só por nos apercebermos de que os seus alicerces têm limites.

Mas será melhor irmos por partes analisando um por um os axiomas da modernidade postos em causa pelo pós-modernismo:

1º- Não mudou a atitude geral sobre a ciência. Cada vez mais desmembrada em novas sub-áreas, ela prossegue a sua busca de respostas sobre a constituição do universo.

O conhecimento empírico-racional continua a não ser posto em causa e por todo o lado poderíamos traduzir o discurso político, desde Clinton a qualquer ministro português ou francês da Educação, nesse conceito chave de Francis Bacon: "knowledge is power". Os países desenvolvidos não substituíram as suas crenças na ciência e na tecnologia; aperceberam-se simplesmente de que os recursos naturais têm limites e o seu uso pode levar ao abuso e redundar em prejuízo dos próprios interesses humanos. As legítimas preocupações com a poluição, a clonagem, a contaminação do ambiente, as experiências com animais nos laboratórios, não constituem obstáculo nem argumento contra a ciência e/ou a tecnologia, mas levantam sérias questões pontuais sobre abusos.²⁰

Vejamos, porém, o que acontece em relação ao segundo axioma. A liberdade continua a ser um ideal que se quer intocável, e uma considerável franja da humanidade exige agora dos poderes mais atenção a esse outro ideal, o da igualdade.²¹ A democracia, por mais defeitos que lhe queiramos pôr (lembremos a afirmação de Churchill: "a democracia é o pior dos regimes políticos, exceptuados todos os outros") continua igualmente no topo da escala de valores euro-norte-americana. Qualquer que seja a nossa posição sobre as teses de Fukuyama acerca do fim da história, não resta dúvida de que a democracia como regime político continua a não ser posta em causa, e nem sequer os arautos do pós-modernismo o têm feito. O que acontece é esta sensação de crescente dificuldade de se conseguir harmonizar os princípios da justiça e liberdade. Quer dizer, o segundo axioma continua intocável, embora hoje, graças a pensadores que vão de Marx a Foucault, tenhamos uma visão muito menos naïve sobre as forças de poder que toldam a limpeza dos conflitos de harmonização. O século XX foi testemunha, e parece que o novo milénio continuará a sê-lo também, de tragédias resultantes da prossecução desses dois princípios. Como muito bem disse Armand Petitjean, "o mundo está cheio de ideias europeias que se tornaram loucas."²² Curiosamente, foi a morte de uma dessas "ideias europeias que se tornaram loucas" – o marxismo – que chamou a atenção para as consequências dramáticas dos outros postulados da modernidade. Outra, o nazismo, teve o seu impacto, mas não acelerou a disseminação do pós-modernismo. A isso voltaremos adiante.

Antes de passarmos ao axioma seguinte, gostaria de frisar um pormenor relativamente à questão da igualdade, uma vez que a minha categorização não parece acomodar devidamente a insistência pós-moderna na diferença, ou melhor, no direito à diferença. Do meu ponto de vista, essa continua ainda a ser uma luta pela igualdade, mas aqui com um ajustamento semântico. Os movimentos pós-modernos de afirmação de minorias

reclamam que seja estabelecida a sua diferença do *mainstream*, que se lhes reconheça uma identidade própria para que melhor lhes seja reconhecido o direito à igualdade, que significa, ao fim e ao cabo, uma igualdade de direitos nas sociedades em que vivem. Portanto, o objectivo global é ainda a igualdade, na sua dupla dimensão de liberdade e justiça.²³

O terceiro axioma é, dos três, o que mais tem sido afectado, sem no entanto estar completamente posto em causa. Se a ideia hegeliana, positivista e marxista de história em contínuo crescimento é hoje encarada como uma utopia, os movimentos feminista, gay, verde, anti-racista, anti-colonialista, e tantos outros, prosseguem na sua confiança quase ilimitada no progresso da sua causa. O pós-modernismo tem entusiastas entre muitos membros desses grupos. A democratização do ensino continua a ser um dos objectivos de todos os programas governamentais e não conheço pós-modernista que ponha em causa a necessidade da sua existência. Pugnam, sim, por tipos de educação diferentes da institucional. Mas acreditam nela, no progresso e na perfectibilidade dos seres humanos.

De onde, pois, os abalos provocados pelo pós-modernismo?

O mais sério vem da tomada de consciência das limitações da linguagem. Wittgenstein, Heidegger, Davidson, Derrida, Rorty são alguns dos pensadores que mais contribuíram para ele. Posta em causa a capacidade de a linguagem espelhar o real, em causa fica também toda a epistemologia e, portanto, em princípio, a ciência, já que a linguagem por ela usada não permite sair de si própria de modo a poder usufruir-se de um olhar objectivo, plenamente isento, sobre o real.

Depois, um segundo golpe vem da tomada de consciência dos limites se ter alastrado à esfera da razão. O reconhecimento da existência de uma zona imensa da realidade que cai fora da alçada da razão deixa expostos à vista desarmada os limites da mesma.²⁴

Um terceiro golpe vem da tornada de consciência da contingência dos valores, ao ser-lhes retirado o alicerce seguro na ideia de Deus. Foi a conclusão temida por Dostoiévski: "Se Deus não existe tudo é possível."²⁵

Adivinho já as perguntas fervilhando na mente do leitor: Mas que há de novo nisso? Então Kant não abalou a objectividade do conhecimento? E não teve ele que inventar a razão prática para salvaguardar os princípios éticos e os valores do iluminismo? E Nietzsche não anunciou a morte de Deus e levou a cabo a desconstrução da moral elaborada pelo cristianismo? E o existencialismo não nos familiarizou com a questão da ausência de sentido? E Heidegger, e mais ainda o "segundo Wittgenstein", não nos deixaram bem conscientes de estarmos enredados nos (e um pouco à mercê dos) jogos da nossa linguagem? E Karl Popper não abalou irremediavelmente os sistemas metafísicos de fundamentação transcendente, tornando-nos conscientes da natureza incompleta das verdades em que hoje acreditamos? E toda a estética modernista da viragem do século XIX e de todo o século XX, não é afinal pós-modernista?

Precisamente. Essas dúvidas e interrogações tenho-as eu tido e expressado em debates sem fim sobre o pós-modernismo. Com efeito, como já escrevi noutros lugares,²⁶ estou convencido de que o pós-modernismo é uma questão que preocupou e preocupa sobretudo as elites intelectuais de esquerda que, após terem durante muito tempo abraçado o marxismo nas suas diversas variantes, perderam a fé nele e viram-se repentinamente sem os fundamentos sobre que assentava a sua mundividência, ou pelo menos a estrutura fundamental dela. O marxismo foi a religião secular dos intelectuais de esquerda, tendo substituído para muitos a ética do cristianismo.²⁷ Afirmei antes que o ho

locausto não provocou nesses sectores o desaire que agora a queda do marxismo desencadeia. É que as camadas intelectuais partilhavam uma ética inspirada pelo marxismo que lhes ditava crenças de fundo. Foi aliás essa mesma fé que funcionou como cegueira perante as denúncias de Gulag.

A agravante vem do papel hoje desempenhado pelos media que vulgarizam a sensação de contingência, trivializam os problemas e banalizam o relativismo.

Deixarei, porém, de lado estas considerações que pertencem mais a uma sociologia do pós-modernismo, embora não tenha podido deixar de referir a questão por ela nos ajudar a compreender precisamente esse tão tardio deflagrar da consciência pós-moderna, quando afinal a sua origem remonta mesmo ao auge da euforia modernista. Tudo isso explica por que motivo o marxismo nunca suportou Nietzsche e o erradicou da sua periferia até à década de sessenta deste século.

Abandonarei, todavia, agora e até ao fim deste ensaio estas considerações sociológicas para enveredar por outro caminho. Gostaria, na verdade, de questionar alguns excessos e desfocagens pós-modernistas em matéria de epistemologia, que grassam abusiva e levemente mesmo entre académicos e intelectuais.

No ar paira hoje, um pouco por todas as sociedades avançadas, uma sensação de insegurança, de descrédito nas grandes utopias e até mesmo em ideais e projectos de largo alcance. Huyassens identificou esse estado de espírito colectivo nos seguintes termos:

What appears on one level as the latest fad, advertising pitch and hollow spectacle is part of a slowly emerging cultural transformation in Western societies, a change in sensibility for which the term “post-modern” is actually, at least for now, wholly adequate. The nature and depth of that transformation are debatable, but transformation it is. I don’t want to be misunderstood as claiming that there is a wholesale paradigm shift of the cultural, social, and economic orders; any such claim clearly would be overblown. But in an important sector of our culture there is a noticeable shift in sensibility, practices and discourse formations which distinguishes a post-modern set of assumptions, experiences and propositions from that of a preceding period.²⁸

Creio ser o sentido dos limites e das obstruções de toda a ordem; o reconhecimento das distâncias entre as utopias e a sua concretização, entre as ideologias e a praxis; a consciência mais funda dos conflitos inevitáveis na obtenção de bens antinómicos – como a liberdade e a justiça, por exemplo – e das tensões entre tendências divergentes – como o indivíduo e a sociedade – que caracterizam o cerne da mundividência pós-moderna. Daí aos exageros do *anything goes*.²⁹ Do reconhecimento do facto de nenhuma proposta ética ter qualquer justificação última puramente racional, ou de todas estarem no mesmo plano, à conclusão de que desapareceram os cânones, as hierarquias estéticas, éticas e mesmo epistemológicas, vai um salto abissal. E no entanto vemo-lo dado com enorme frequência.

Porque tenho abordado noutros lugares a falácia do *anything goes* aplicada à ética e à estética,³⁰ limitar-me-ei aqui a desenvolver um argumento de carácter epistemológico.

Com frequência encontramos asserções mais ou menos explícitas sobre a impossibilidade de se estabelecerem distinções analíticas entre dicotomias até há pouco tidas como plenamente defensáveis: sujeito-objecto; facto-valor; análise-síntese; história-ficção; razão-emoção; aparência-realidade; descrição-avaliação, realidade-discurso e tantas outras mais. O erro corrente consiste em declarar-se a impossibilidade de se estabelecer qualquer distinção, transformando tudo numa imensa mónada leibnitziana. O que, com

um pouco de esforço argumentativo, se poderia mesmo levar ao reducionismo total, nada mais nos restando do que uma mónada imensa como o universo, sobre o qual nada será possível dizer. Mas ou tudo é uma mónada, ou se reconhece diferenças.

Ocorre-me aquela estória (e faço notar que o humor é um excelente processo de argumentação filosófica por permitir rápidas reduções ao absurdo de pontos de vista à primeira vista defensáveis) de um rei que quis abolir o racismo no seu país e por isso mandou pintar toda a gente de azul. Um condutor de autocarro apôs então uma tabuleta, à entrada do seu veículo: "*Azul claro para a frente, azul escuro para trás.*"

Os intelectuais e académicos poderão achar que não é legítimo falar em diferenças, mas o resto da humanidade fá-lo. E os intelectuais também, aliás, pois ganham a vida precisamente a estabelecer distinções conceptuais. Quando a questão é pessoal, como um caso de plágio ou difamação na imprensa, até recorrem aos tribunais para fazerem valer a força das suas distinções. Nunca vi nenhum pós-modernista aceitar a explicação de não se poder estabelecer diferença entre um comentário e uma difamação.

Os conceitos têm um centro, mas são abertos. Todos sabemos o que é uma mesa, mas não há dicionário capaz de explicar todas as características que a distinguem de um banco. E no entanto todos sabemos distinguir uma mesa de um banco. Os problemas surgem é nos casos intermédios. Mas pelo facto de surgirem dificuldades, ambiguidades, indefinições, aporias relativamente a situações intermédias, ninguém deixa de saber o que seja uma mesa e um banco. Outro exemplo? Por ninguém conseguir estabelecer com rigor onde termina o braço e começa a mão, ninguém vai negar a existência da mão ou do braço. O problema complica-se com o surgimento do pulso. No entanto, trata-se apenas de uma questão de reducionismo. Fazemos um zoom sobre uma realidade mais pequena. Continua a existir um pulso, embora ninguém saiba exactamente em que décimo de milímetro ele é já mão ou braço. Um exemplo idêntico poderá ser constituído pela cabeça, o tronco e o pescoço de permeio. O problema está, pois, nas periferias, nas sobreposições, e nas indeterminações inerentes a qualquer conceito, sobretudo aos conceitos abstractos que captam realidades humanas. Isso torna muito problemática a linguagem estética, a da ética, mas também, embora menos, a da história e a das ciências sociais. A essas mesmas dificuldades não escapam nem a biologia nem a química ou a física, se bem quem em muitíssimo menor grau.

A indefinibilidade, a ambiguidade, a polissemia e tantos outros termos do gosto pós-moderno cometem a falácia que poderíamos chamar de *generalização do cinzento*. Por existirem zonas cinzentas onde dois termos osmoticamente se misturam, não significa deixarem de existir zonas brancas (ou a tenderem para o branco), suficientemente distintas de outras pretas (ou a tenderem para ele). Isto equivale a dizer-se que com os conceitos ocorre o fenómeno captado nos diagramas das curvas de Bell. Os dicionários são a maior prova dessa realidade inultrapassável. Cada termo é definido por aproximações a outros. Mas isso não significa que exista identidade entre todos eles. Cada termo esbate-se mais e mais à medida que se afasta do centro. Se cada um tem um vizinho semântico que lhe é quase idêntico, ele vai-se distanciando gradativamente, como se num desenho de Escher.

As semelhanças entre um termo e os seus vizinhos diminuem à medida que aumenta a série destes. Uma mesa, a dada altura da série de muitas formas em que pode surgir, passa a ser um banco, como no arco-íris o amarelo se transforma em laranja. Na maior parte dos casos, o que pode debater-se é se ainda é amarelo ou já laranja. As divisões que estabelecemos são na verdade convencionais e por isso não indispensáveis. Variam

mesmo de língua para língua.³¹ Em momentos específicos, é possível determinar analiticamente que a realidade até então coberta pelo termo x se transformou o suficiente para se passar a denominar y. Não estou a escalpelizar a questão. Fiz um seminário inteiro com Roderick Chisholm sobre *ceasing to be* e *becoming*, e tenho plena consciência das sérias dificuldades levantadas pelas áreas cinzentas. Voltando a Chisholm, lembro-me de um colega meu ter escrito um ensaio inteiro a demonstrar que não só existia a realidade da sombra e a do buraco do *doughnut*, de que falara Chisholm na aula, mas existia igualmente essa outra realidade distinta que era a do buraco na sombra do *doughnut*. No entanto, como nos argumentos de Zenão, a possibilidade de divisão é infinita, na prática ninguém funciona assim.

Os tribunais estão cheios de exemplos de gradações semânticas. Exemplifico com esta história real:

Um dia telefonou-me um advogado meu amigo. Irlandês-americano, aprendeu algum português no Brasil e, na Nova Inglaterra, tem com frequência clientes portugueses. Queria pedir-me para ir depor no tribunal. Um cliente seu, em alteração num bar com um compatriota, chamara puta à mulher dele. De mim, que queria então o advogado? Que fosse ao tribunal, como perito em língua portuguesa, explicar pura e simplesmente que em português a palavra "puta" tem inúmeros sentidos. O resto seria com ele. Respondi-lhe então: "Meu caro Sandy, compreendo teres de, no papel de advogado, defender o teu cliente. É verdade, sim, que a palavra "puta" em português tem muitos sentidos, mas quando um português num bar, zangado com outro, lhe diz "A tua mulher é uma puta", só tem um." E declinei o convite.

Dir-me-ão: Mas essa não é uma questão filosófica. Poderá não ser. É todavia um argumento contra o abuso, comum no discurso pós-modernista, de generalizar indevidamente a dificuldade de se lidar com os espaços cinzentos entre as palavras, como acontece por exemplo quando se pretende reduzir todo o real a texto, ou discurso.

Da dificuldade analítica de se distinguir absolutamente entre facto e valor não poderá concluir-se pela não existência de factos. Nenhum pós-modernista acreditará nisso a sério.

Como disse, elaborei alguns argumentos sobre estética e ética noutros lugares e, por isso, limito-me aqui apenas a argumentos de ordem epistemológica. Estou a ser pragmático, reconheço. Evidentemente que pressuponho a geral aceitação da possibilidade do conhecimento, enquanto ignoro o cepticismo, apesar de sabê-lo um sério problema filosófico. De acordo. Mas prossigo dentro da atitude pragmática de responder *ad hominem* a alguns exageros pós-modernistas. Se teoricamente o conhecimento – o *knowledge as justified true belief* da filosofia analítica – é metafisicamente impossível de obter-se e demonstrar-se em absoluto, na prática o cepticismo coerente é indefensável. Com efeito, não conheço cépticos a sério. E creio que se conhecesse, aplicaria a solução proposta por já não sei quem: Dêem-me um céptico que eu mandá-lo-ei caminhar em direcção a um precipício com ordem de nunca parar. Se ele se deter à beira do precipício, acabou-se o cepticismo. Se continuar, acabou-se o céptico.

Gostaria, antes de concluir, de aplicar pragmaticamente essa minha crítica à falácia da *generalização ou universalização do cinzento*. Deter-me-ei por isso em algumas das dicotomias acima mencionadas:

1. Sujeito-objecto

A fragmentação do eu, a despersonalização, a ausência de centro, o infindável debate sobre a mente-corpo ou sobre a consciência³² não eliminam nenhuma das nossas questões diárias, nem o facto de existirmos como indivíduos com necessidades, interesses e desejos. Tal como a teoria da relatividade não alterou a vida do planeta e os cientistas continuaram a servir-se normalmente das leis de Newton. Quando muito, voltaremos de novo ao eterno problema da liberdade e do determinismo, tão antigo como a filosofia, nada pós-moderno portanto. A falta de solução teórica para questões milenárias sobre o ser humano nunca impediu a humanidade de agir e funcionar como se tivesse respostas. Nenhum postulado do pós-modernismo parece iluminar essas questões. Poderá, todavia, desmobilizar aqueles que acham que a busca, a procura de respostas, deve continuar a animar os que sentem inquietações.

Depois, se é verdade que, em última análise, o sujeito nunca consegue libertar-se completamente de si próprio na busca da realidade que se propõe conhecer, isso não significa que seja legítimo estabelecer-se um *continuum* intransponível entre o sujeito e a realidade a ponto de se negar toda e qualquer objectividade. A teoria da relatividade tem quase um século, o princípio da indeterminação tem pelo menos meio. Mas essas são realidades do universo microfísico. Para todos os devidos efeitos o mundo continua a funcionar em moldes semelhantes aos da engenharia: não temos respostas últimas sobre os *strings*, os genes, ou o núcleo do átomo (e nunca eventualmente as teremos), mas continuamos a construir alicerces cada vez mais sólidos para pontes e arranha-céus, capazes de resistirem aos mais violentos desastres naturais conhecidos.

Entretanto, porque esta dicotomia é demasiado abrangente e problemática, permitam-me que passe à segunda, afinal um aspecto parcelar da primeira, e por isso mais facilmente tratável:

2. Facto-valor

Da dificuldade de claramente se distinguir entre facto e valor não se pode concluir pela abolição da diferença. As consequências seriam contra-intuitivas e imobilizadoras, nomeadamente no caso da história.

Atrás referi o congresso sobre o tema "After Postmodernism" anunciado nos *Proceedings of the American Philosophical Association* e realizado na Universidade de Chicago. Consultei na Internet a página indicada na notícia. Na nota introdutória à publicação electrónica das comunicações deparei com estas afirmações dos organizadores: "What postmodernism teaches is not new. Heraclitus said, 'You cannot step into the same river twice' and his student added, 'not even once, since there is no same river.'" E mais adiante: "recently a competent anthropologist's report on his field work engendered lively questions. Then he said: 'From postmodernism we know that there are no facts, so I can really say anything I want.' It stopped the discussion." Este pequeno incidente capta e ilustra na perfeição o cerne do problema no debate actual sobre a objectividade em história.

Peter Novick escreveu uma obra monumental narrando a odisseia da crença na objectividade na historiografia americana dos últimos cem anos – *That Noble Dream*.³³ A sua tese é difícil de refutar: a objectividade é um mito. Depois, duas posições também

recentemente argumentadas em livro exemplificam as duas tendências principais desse postulado: por um lado, David Harlan, em *The Degradation of American History*,³⁴ propõe o abandono da busca quixotesca da verdade histórica e recomenda o retorno da disciplina à categoria de ciência moral, em que a história é interpretada como moralmente instrutiva da vida contemporânea. Joyce Appleby, Lynn Hunt e Margaret Jacob, propõem, por outro lado, em *Telling the Truth About History*³⁵ que se continue incansavelmente à procura, mesmo sabendo de antemão que a objectividade total será sempre inalcançável.

Com efeito, se a objectividade é impossível, desastroso será deixar de procurá-la. Sou do tempo em que, como *graduate student*, tive de estudar o *covering-law model* de Carl Hempel, supostamente capaz de estabelecer as condições necessárias para o *explanans* captar toda a realidade do *explanandum*, tanto nas ciências naturais como nas sociais e até mesmo na história. Desconfiei sempre desse modelo, bem como da crença nas ciências, sobretudo as sociais, como *value-free*. Escrevi mesmo nesses idos anos 70 um ensaio em debate com o meu professor, Philip Quinn, que por sinal me vira um dia com o livro *What is History*, de E. Carr, e me dissera: "Esse é um mau livro." Carr defendia a impossibilidade de objectividade em história. Eu advogava no referido ensaio o que ainda hoje julgo defensável: a realidade é multifacetada, poliédrica. É impossível abarcá-la toda, qualquer que seja a nossa posição em epistemologia. Mas há que procurá-la, apesar das limitações. Estou, por isso, com as autoras de *Telling the Truth About History*, quando escrevem:

A democratic practice of history (...) encourages skepticism about dominant views, but at the same time trusts in the reality of the past and its knowability. All histories are provisional; none will have the last word.³⁶

O mesmo se poderia dizer sobre as ciências sociais em geral, onde a questão do facto e valor é crucial. *O Capital*, de Karl Marx, quer se concorde com ele ou não, é uma tentativa séria de compreender e interpretar a realidade, uma tentativa de abordá-la cientificamente. *O Manifesto Comunista*, porém, é um programa político, uma agenda política, com o objectivo de intervir na realidade para a alterar. Busca-se ou promove-se valores e não explicações científicas. O debate democrático das ideias é que deverá fazer vingar as interpretações do real com maior poder de penetração nele.

Voltando à história e a *Telling the Truth About History*, junto-me às autoras quando afirmam:

in contrast to the critics who decry the impending death of education, we endorse the insights and revisions made possible by (...) democratization. In this book we embrace a healthy skepticism, and we applaud the research that has laid the foundations for a multicultural approach to human history. But we reject the cynicism and nihilism that accompany contemporary relativism. We seek a vision of the past and an intellectual stance for the present that will promote an ever more democratic society. To achieve this aim, we think it essential to confront the current controversies over national history, scientific integrity, and the possibility of achieving truth and objectivity in human knowledge of the past.³⁷

Em resumo, embora conscientes da incapacidade de sermos objectivos, não podemos deixar de tentar. E todas as nossas tentativas serão sempre de **um** determinado ponto de vista, porque o privilégio da *God's eye view*³⁸ não estará jamais ao nosso alcance. Não podemos aspirar mais à verdade com letra maiúscula, essa terceira verdade da canção dos "Extreme", o famoso grupo de *rock* que tem um luso-americano por estrela, Nuno Bettencourt: "Há sempre três verdades: a tua, a minha e a verdade". Essa, que como uma bola de mercúrio parece constantemente evadir-se-nos das mãos, que nos surge multifacetada, poliédrica, às vezes gestáltica, contraditória e desconexa, deve continuar a ser o

motor da busca tri-milenária em que embarcámos. Mesmo com a convicção de, quando supomos possuí-la, nunca podermos ter a certeza absoluta dela, nem de ela continuar a parecer-nos a mesma no dia seguinte. De qualquer modo, a própria dúvida do dia seguinte deverá ser motivada por aquela pergunta que o velhinho Roderick Chisholm nos fazia nas aulas de Metafísica quando laboriosamente, durante um seminário de duas horas, procurávamos aperfeiçoar o rigor de uma afirmação escrita no quadro: "*Are we getting closer to the truth?*"

Como corolário do acima dito, acrescento apenas um ponto sobre a terceira dicotomia:

Ficção-história

Se aquilo que se procura fazer nas teses de doutoramento em história, por exemplo, não é uma tentativa de aproximação da verdade do acontecido, então é ficção e deveríamos, por coerência, fundir os departamentos de História com os de Literatura. Com efeito, quem diz que toda a história é ficção, e por isso a história se reduz a um capítulo da ficção literária, peca por usar o termo "ficção" equivocadamente, falhando assim contra a primeira regra do silogismo aristotélico. Se a história é ficção, é-o por não termos a certeza, nem talvez podermos saber a verdade toda sobre o que se passou. Mas essa verdade foi procurada (ou pelo menos deveria tê-lo sido) por todos os meios disponíveis. A ficção literária não tem nunca a obrigatoriedade de buscar qualquer tipo de objectividade, não tem nenhuma obrigação de procurar reproduzir o real. Está livre de tentá-lo, se assim o quiser, mesmo na escrita realista. Pode inventá-lo, transformá-lo a seu bel-prazer, porque o objectivo da ficção é criar arte. Os dois géneros de escrita operam em planos radicalmente diferentes, com propósitos distintos, se bem que os resultados por vezes sejam pouco diferenciáveis. Mas essa é outra questão.

A tentação de reduzir toda a realidade à ficção (e o mesmo se diga ao texto) é provavelmente derivada da tendência logocentrista que persegue os intelectuais. Aqui, o argumento melhor é o daquele personagem-filósofo de uma história de Woody Allen: "Ele odeia a realidade embora reconheça ser ela o único lugar onde se pode encontrar um bom bife."

Racionalidade-emotividade

Porque futuramente tenciono debruçar-me sobre esta dicotomia, gostaria apenas de chamar a atenção para uma confusão frequente surgida a propósito de António Damásio e a dicotomia emotividade-racionalidade. Não foi Damásio quem descobriu as emoções nem que elas se misturavam com a racionalidade. O que o justamente prestigiado investigador português demonstrou em *Descartes's Error* foi que ambas essas dimensões são, em última análise, indissociáveis uma vez que uma região do cérebro parece ser responsável pelas emoções e que, na ausência delas (mesmo por razões físicas, como no caso estudado por Damásio, em que o doente ficara com um furo no cérebro), a pessoa fica sem motivações para optar por A ou B. Isso não significa que a ideia de racionalidade deva desaparecer das nossas vidas porque tudo passa agora a ser apenas emotividade. A racionalidade há muito que vem sendo entendida como uma grelha ou rede de implicações que, aplicada a opções de fundo que a ultrapassam e transcendem, oferece regras de trânsito lógico entre elas. Os valores, as crenças estão para além a racionalidade, que apenas estabelece essas

conexões lógicas entre uns e outras e ainda entre as opções e objectivos que uma pessoa faz ou se propõe.

Conclusão

De uma vez, num debate animado sobre multiculturalismo, o famoso autor de um livro sobre o relativismo ético³⁹ respondeu a uma observação minha com a frase: *Você está absolutamente errado! Ao que respondi: Assim falou o relativista.*

No atrás citado texto que introduz as comunicações ao congresso sobre "After Postmodernism", lê-se:

Many people sense that there is somewhere further to go. Yes, every assertion is made from some vantage point, and depends at least partly on culture, politics, and language, which we can only pretend to control. All assertions seem to pretend to control. All words bring an unavoidable "metaphysics." But, since it is unavoidable, can we do no more than constantly remind each other of it? Is the furthest thinking only decentering, undecidability, rupture, limbo, aporia, flux? For the most part it results in arbitrariness, stoppage, an inability to think further.⁴⁰

Em epígrafe ao capítulo final do seu livro *Truth. A History and a Guide to the Perplexed*, Felipe Fernández-Armesto cita do filósofo Roger Scruton a seguinte afirmação retirada da obra *Modern Philosophy*: "The man who tells you truth does not exist is asking you not to believe him. So don't".⁴¹ E, já agora nesta série de citações, recordo a frase do filósofo Hillary Putnam: "Desconstrução sem reconstrução é irresponsabilidade".

Como argumenta Christopher Norris, o pós-modernismo nada pode fazer para pôr em causa as formas de injustiça e opressão, uma vez que não oferece argumentos, recursos críticos, nem critérios de fundamentação. A condição pós-moderna é hoje real. Quer queiramos quer não, a fragmentação operou-se e os argumentos podem geralmente pouco contra qualquer fé. Para além da importância do reconhecimento das limitações teóricas e práticas que a história intelectual dos últimos cem anos nos tornou patentes, argumentos como este que aí fica à consideração do leitor servem pelo menos para confirmar a opinião dos convencidos de que os ideais da modernidade ainda não estão ultrapassados. Eles poderão, aliás, dentro do melhor espírito pós-modernista, continuar a investigar na área ou áreas que os apaixonam. Se o mundo de hoje é fragmentado e poliédrico, no mínimo essa atitude enriquecerá o pluralismo democrático das ideias.

Jürgen Habermas, um dos pensadores contemporâneos que mais se tem debruçado sobre a questão da modernidade, afirmou que "até onde é possível descortinarmos, ainda não existe nenhuma alternativa à modernidade que está hoje consciente das suas contigências".⁴² Nesta frase, encontrada depois de escrito já este texto, serve perfeitamente para terminá-lo. Dir-se-ia que o iluminismo, apesar das luzes que nos trouxe, se vê hoje menos claro (o antropólogo Clifford Geertz usou uma magnífica expressão em título de um dos seus mais recentes livros: *Available Light*⁴³). Mas é o que podemos ver com a luz de que dispomos. Essa pouca luz é ainda bem melhor que as trevas. Além disso, como nos lembrou Rorty, essa é a nossa melhor esperança.⁴⁴

NOTAS

1. Prefiro os termos "pós-modernidade" e "modernidade", uma vez que "modernismo" é mais usado como corrente estética.
2. Citado em Mark Leyner, "Geraldo, Eat Your Avant-Pop Heart Out", *The New York Times*, 21 Dezembro 1997.
3. Joyce Appleby, Lynn Hunt & Margaret Jacob, *Telling the Truth About History*, New York: W. W. Norton & Company, pp. 200-1.
4. *Proceedings of the American Philosophical Association*, 71:2 (1997) 142.
5. Stephen Shapin, *The Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996). Tive uma experiência semelhante com o termo "ideologia" sobre que escrevi uma tese de doutoramento. Na defesa oral, ao perguntarem-me que recomendação fazia quanto ao sentido mais apropriado do termo, respondi que era tal a confusão e a carga política dos seus diversos sentidos que o melhor seria eliminá-lo da circulação. Eu próprio fiz isso durante cerca de dez anos. Depois voltei ao tema, mas sem entusiasmo. Ver "Ideologia – Revisitação de um conceito", *Revista de Comunicação e Linguagem*, Número especial "Comunicação e Política", n. 21-22 (1995), pp. 69-79.
6. Neville Kirk, "History, language, ideas and postmodernism: a materialist view", in Keith Jenkins, *The Postmodern History Reader* (London and New York: Routledge, 1997), p. 317.
7. Transcrito em David Harvey, *The Condition of Postmodernism. An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), p. 43.
8. A expressão generalizou-se a partir de Paul Feyerabend e o seu *Against Method*.
9. Weller Sollors, "The Idea of Ethnicity", in Walter Truett Anderson, ed., *The Truth About Truth. De-confusing and Re-constructing the Postmodern World* (New York: G. Putnam's Sons, 1995), p. 62.
10. Steven Best and Douglas Kellner, *Postmodern Theory. Critical Interrogations* (New York: The Guilford Press, 1991), p. 4. Os autores indicam terem encontrado essa informação em Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne* (Weinheim: VCH, 1988), pp.12-13.
11. Best and Kellner, op. cit., p. 6.
12. *Ibidem*. Em epígrafe, o livro de Best e Kellner traz uma série de citações que remontam ao poeta John Donne e parecem "pós-modernas". A de John Donne é: "Tis all in pieces, all coherence gone". (p. viii)
13. Agnes Heller and Ferenc Féher. *The Postmodern Political Condition* (New York: Columbia University Press, 1988), p. 11.
14. Devo a Cora du Bois o texto inspirador desta síntese, que tenho procurado desenvolver: "The Dominant Value Profile of American Culture", in Ronald Shinn, ed., *Culture and School. Socio-Cultural Significances* (San Francisco: Intext Educational Publishers, 1972), pp. 76-80. A autora pretendia apenas captar o perfil da cultura norte-americana, mas apercebi-me de que não era apenas isso que estava em presença. Os três axiomas fundamentais que apontava como fundamentais da mundividência da cultura dos EUA são, no fim de contas, os mesmos da modernidade.
15. Os autores da constituição americana, um belo exemplo da tentativa de pôr em prática toda a mundividência da modernidade, chamaram-lhes "*self-evident truths*".
16. Ao aplicar à modernidade esses axiomas de Du Bois, apercebi-me de que lhes faltava um outro mais abrangente relativo à bondade do mundo. A ideia de um tetraedro com três faces assentes nessa nova atitude perante o mundo, não mais "inimigo da alma" mas lugar para se estar e viver em condições que podem melhorar.

17. Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* e Robert Merton, *Science and Technology in Seventeenth Century England* (New York: Howard Fertig, Inc., 1970).

18. A mentalidade científica moderna está magistralmente captada nestes dois parágrafos de *Telling the Truth About History*:

"One of the earliest histories of science survives from the 1750s in a set of scientific lectures given to aristocratic gentlemen and ladies in The Hague. It told the story of science from Copernicus onward, as one of genius following upon genius, and the tale unwound while the lecturer taught the fundamentals of the new science: heliocentricity, Boyle's law of gases, Newton's law of universal gravitation. The truth of the laws only seemed to confirm the truth of history. The lecturer also explained how the universe was an ordered and harmonious place to be mastered by science, to be improved by simple machines and mathematical rigor applied to earthly as well as celestial phenomena. This eighteenth-century history of science did not differ substantially from what was taught right up to the 1950s.

For the philosophes of the Enlightenment the victory of science had been revolutionary. It meant the victory of reason over superstition, or as they put it, of light over the powers of darkness. "Let Newton be and all was light," said Alexander Pope. Predictably, given the force of Christian imagery in the West, science also had its prophets, saints, and martyrs who preached not dogma for new heavens but method for inventing a new earth." (pp.18-19)

As autoras indicam em nota que as ditas conferências mencionadas foram proferidas pelo Prof. S. Koenig, em Haia, nos anos de 1751-52.

19. A teoria da justiça proposta por John Rawls é a mais eloquente demonstração de que as grandes questões da ética contemporânea se resumem a uma harmonização dos princípios da liberdade e da justiça. Ver John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

20. Com o subtítulo "Science, logic, mathematics, well formulated theories, empirical research", no texto introdutório às comunicações do congresso intitulado "After Postmodernism" pode ler-se: "We think that postmodernism does not relate pertinently to these topics. The postmodern critique of science provides no re-understanding of anything specific in science; it has no import for how we understand scientific procedures and findings, or how we might reconceptualize a scientific object. It has little to say to science beyond globally denigrating all of it as obviously not "objective," not free of all sorts of assumptions. This insight must lead to more than arbitrariness." Ver na Internet <http://www.focusing.org/philo.html>. Versão colhida em 28 de Dezembro de 1997.

21. Recordo que, nos Estados Unidos, são os liberais e a esquerda (os círculos em que mais se fala de pós-modernismo) os maiores objectores de qualquer intervenção do estado na Internet, apesar dos sérios perigos que correm as crianças e os adolescentes. A defesa tem sido feita sempre com base na Primeira Emenda à Constituição, isto é, o direito à liberdade de expressão.

22. Armand Petitjean, "L'Europe, continent de l'avenir", in *Science Culture Information* (lettre du groupe Science Culture), 14 de Maio de 1986.

23. A tolerância, por exemplo, não figura no tetraedro básico por ser um postulado resultante de outros dois valores: a liberdade e a justiça.

24. Desenvolvi um pouco esta temática numa nota introdutória à tradução portuguesa de *A Inteligência Emocional*, de Daniel Goleman (Lisboa: Círculo de Leitores, 1997), pp. 9-15.

25. Voltaire expressara essa mesma ideia de outro modo, incidindo no importante papel de freio exercido pela religião.

26. Ver "O renascimento da 'morte da ideologia'" e "Da inevitabilidade da ética e do imperativo dialógico entre alternativas", ambos publicados na *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº 6/7 (1988), pp. 63-69 e nº 15/16 (1992), pp. 51-60 respectivamente.

27. Não conheço modo mais claro nem exemplo mais significativo de expressar esta realidade do que a quadra atribuída ao poeta Armindo Rodrigues:

O meu querido Partido
Comunista português,
Ao dares à vida sentido
Deste-me a vida outra vez.

28. Huyssens (1984), citado em David Harvey, op. cit., p.39.

29. Paul Feyerabend, que popularizou a expressão em relação à metodologia científica, mostrou-se surpreendido com (e discordante do) alargamento dessa sua perspectiva crítica a áreas não previstas por ele.

30. Ver os dois ensaios atrás mencionados publicados na Revista de Comunicação e Linguagens, e bem como "Jacinto do Prado Coelho e a sua serena concepção da crítica literária", em Ana Hatherly e Silvina Rodrigues Lopes (orgs.), O Sentido e os Sentidos. Homenageando Jacinto do Prado Coelho (Lisboa: Cosmos, 1997), pp. 57-69.

31. Em português estabelecemos a distinção entre *ser* e *estar*, que não existe em línguas como o francês e o inglês. Distinguimos também *maçã* de *pêro*, que os ingleses englobam num só termo: *apple*. No entanto, os ingleses distinguem entre *hope*, *expect* e *wait*, enquanto nós temos apenas um termo para esses três verbos: esperar.

32. Nos Estados Unidos é este um dos grandes debates contemporâneos. Veja-se a polémica entre Daniel Dennett (por exemplo, *Explaining Consciousness*) e John Searle (*The Rediscovery of the Mind*, entre outros).

33. Peter Novick, *That Noble Dream. The "Objectivity Question" and the American Historical Profession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

34. David Harlan, *The Degradation of American History* (Chicago: the University of Chicago Press, 1997).

35. Joyce Appleby, Lynn Hunt and Margaret Jacob, *Telling the Truth About History* (New York: W. W. Norton & Co., 1994).

36. Op. cit., p. 10.

37. Id., p. 4.

38. Expressão preferível a *God's point of view*, frequentemente usada, uma vez que, por definição, a visão de Deus seria panóptica, sem ponto de vista.

39. John Ladd, *Ethical Relativism*.

40. Ver Introdução às comunicações do congresso publicadas na Internet: <http://www.focusing.org/philo.html>

41. Felipe Fernández-Armesto, *Truth. A History and a Guide to the Perplexed* (London: Bantam Press, 1997), p. 203.

42. Jürgen Habermas, *A Berlin Republic: Writings on Germany*. Trans. by Steven Rendall. Intro. by P. U. Hohendahl. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997, p. 61.

43. Clifford Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

44. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (Middlesex: Penguin Books, 1999).

RESUMOS

Os conceitos de modernidade e pós-modernidade têm sido usados em sentidos múltiplos a ponto de se terem generalizado confusões profundas que não raro enfermam de enorme ignorância

histórica e de uma grande falta de rigor analítico. O presente ensaio elabora uma breve arqueologia do termo “pós-moderno” e a partir dele procura identificar os elementos fundamentais da modernidade de modo a se poder estabelecer o que caracteriza afinal a pós-modernidade.

The concepts of modernity and post-modernity have been used in so many senses that misunderstandings of all sorts have become quite common. Ignorance of history and lack of analytical rigor do not help. After an overview of the archeology of the term "postmodern" the present essay endeavors to identify the key elements of modernity in an effort to obtain a better grasp of the concept of post-modernity.

ÍNDICE

Palavras-chave: modernidade, pós-modernidade, pós-modernismo, ciência, verdade, razão, democracia, progresso, valores, justiça, liberdade, iluminismo, sujeito-objecto, facto-valor, ficção-história, racionalidade-emotividade

Keywords: modernity, post-modernity, science, truth, reason, democracy, value, justice, liberty, enlightenment, subject-object, fact-value, fiction-history, rationality-emotions

AUTOR

ONÉSIMO TEOTÓNIO ALMEIDA

Brown University

Natural de S. Miguel, Açores, é doutorado em Filosofia pela Brown University (1980), Providence, RI (EUA), onde é Professor Catedrático no Departamento de Estudos Portugueses e Brasileiros, leccionando cursos sobre história cultural e história das ideias. Tem ainda a seu cargo um curso sobre Mundividências e Valores no Wayland Collegium for Liberal Learning, um departamento interdisciplinar da mesma universidade. O seu mais recente título é "Livro-me do Desassossego" (dia-crónicas) (Temas e Debates, 2006). Em breve sairá na Gradiva "A Obsessão da Portugalidade", o primeiro de uma série de volumes que reunirão os seus ensaios de revisitação crítica da problemática da identidade nacional.